16e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 49. 6 DÉCEMBRE 1894.

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR : A. DENIS, Chanoine, ancien secrétaire général de l'Evêché de Langres | RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT, Ancien supérieur du Grand-Séminaire de Langres

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le chanoine DENIS, directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Qu'est-ce vraiment que le libéralisme? Malgré que cela ait été la grande question du siècle, j'en suis encore à me demander ce qu'il faut entendre par ce libéralisme dont Pie IX, écrivant à Louis Veuillot, disait, il me semble, qu'il consiste à marier la lumière avec les ténèbres, le bien avec le mal.

Une étude, comme vous savez en faire, me plairait beaucoup et j'imagine que je serai en nombreuse compagnie.

R. — Le libéralisme dont Pie IX disait qu'il consiste à marier la lumière aux ténèbres était celui des catholiques imbus des erreurs libérales qu'ils unissaient à d'excellents sentiments, à une conduite chrétienne et à des œuvres dignes d'éloges. C'était une des branches du libéralisme; mais ce n'était pas l'arbre tout entier. Cette classe de libéraux n'était pas la plus avancée : nous verrons, avec Léon XIII, qu'elle ne tenait dans l'échelle libérale que le troisième rang. Mais elle offrait ce danger spécial que l'erreur se recommandait des qualités chrétiennes, des vertus sincères et des œuvres catholiques de ceux qui la professaient. Les catholiques libéraux poussaient l'illusion jusqu'à croire que leurs principes libéraux faisaient partie de l'enseignement des plus grands théologiens, et, à force de le répéter, ils l'auraient fait admettre, au grand détriment de la vérité.

Voilà pourquoi Pie IX ne négligeait aucune occasion d'avertir les catholiques de l'erreur et du danger de cette école. A sa mort, les catholiques libéraux espérèrent que le nouveau Pontife leur serait plus favorable. Effectivement, les personnes trouvèrent auprès de lui bon accueil. Mais pour les doctrines, Léon XIII a plus fait par ses Encycliques contre le libéralisme que Pie IX par le Syllabus.

Il y a mis tous les ménagements possibles.

Dans plusieurs de ses Encycliques doctrinales il avait déjà condamné comme fruits du naturalisme et du rationalisme les erreurs principales qui constituent le fond du libéralisme politique. Ainsi, dans l'Encyclique *Quod Apostolici*, il avait réprouvé le principe de la souveraineté de la multitude basé sur l'égalité native de tous les hommes; il avait condamné le droit à l'insurrection qui découle du même principe; il avait stigmatisé l'erreur naturaliste qui sépare la religion de la politique. Dans l'Encyclique *Diurturnum*, il avait été plus explicite, exposant tout au long le système libéral sur l'origine du pouvoir pour le réfuter directement et pour mettre en face la doctrine catholique sur le même sujet. Dans l'Encyclique *Humanum genus*, relatant les doctrines propagées par la franc-maçonnerie, il attribuait à cette secte l'erreur naturaliste qui exclut l'Eglise des choses politiques, ainsi que tout le système libéral sur l'égalité des hommes, sur la liberté de chacun qui le rend indépendant de toute autre autorité que de celle qui émane de lui, sur la souveraineté de la multitude. Dans l'Encyclique *Immortale Dei*, il avait dénoncé le vice des libertés modernes et renouvelé ses enseignements précédents sur l'origine et la nature du pouvoir. Mais nulle part le libéralisme ni les libéraux n'étaient nommés. Leur système n'avait pas été exposé au complet ni à fond. Et comme les reproches de Léon XIII tombaient directement soit sur les socialistes, soit sur les francs-maçons, les libéraux pouvaient se faire l'illusion de croire que leur doctrine n'avait subi de ce côté aucun échec. Aussi malgré la clarté avec laquelle Léon XIII avait exprimé sa pensée sur les libertés modernes et sur la constitution chrétienne des Etats, « plusieurs, dit le Pape dans l'Encyclique *Libertas*, s'obstinèrent à voir dans ces libertés, même en ce qu'elles ont de vicieux, la plus belle gloire de notre époque et le fondement nécessaire des constitutions politiques, comme si sans elles on ne saurait imaginer de parfait gouvernement. » C'est pour dissiper ces illusions persistantes que Léon XIII publia l'Encyclique *Libertas* où il prend corps à corps l'erreur libérale, l'expose et la réfute si complètement qu'il n'est plus possible à un catholique,

s'il prend la peine de lire l'Encyclique *Libertas*, de se dire libéral ou de conserver la moindre attache au libéralisme.

Il n'est même plus possible de répéter ce que nous avons entendu tant de fois de la bouche de libéraux embarrassés du titre qu'ils s'étaient donné et de la doctrine qu'ils avaient professée : « Qu'est-ce que le libéralisme? Où, chez qui, et comment se trouve le libéralisme? Personne ne l'a défini. Vous condamnez le libéralisme qui n'apparait nulle part. Ce que vous combattez, personne ne le revendique pour soi : vos coups se perdent sur des ailes de moulin à vent. » Ces défaites ne peuvent plus tromper personne ni servir aux libéraux. Car le Souverain-Pontife a caractérisé le libéralisme qu'il condamne, il en a soigneusement formulé la notion générale, indiqué les espèces et les degrés, exposé et réfuté les principales applications. Chaque libéral pourra dire en son particulier : le libéralisme que combat ici Léon XIII n'est pas mon libéralisme. Mais il lui sera bien difficile de ne pas trouver à quelle catégorie de libéralisme appartient celui qu'il caresse et de ne pas voir que son opinion, si elle est vraiment libérale, rentre dans la notion générale du libéralisme formulée par le Pape. Et, grâce à l'exposé pontifical de l'erreur et de la vérité sur ce sujet, on sait authentiquement ce que condamne et ce qu'accepte l'Eglise.

Pour répondre au désir de l'excellent confrère qui nous demande : Qu'est-ce vraiment que le libéralisme? nous n'aurons guère qu'à relever ce que renferme l'Encyclique *Libertas* dont le but a été de nous faire savoir en quoi il consiste et en quoi il est erroné. Aux données que renferme le document pontifical nous ajouterons ce qui sera nécessaire pour qu'on en saisisse toute la portée.

I. — LE NOM ET LA DÉFINITION DU LIBÉRALISME

Les noms de *libéral* et de *libéralisme* dérivent de l'adjectif *liber, libre,* comme le nom de *liberté* auquel ils se rattachent : car le *libéralisme* est un système basé sur une certaine manière d'entendre la *liberté* et le *libéral* est le partisan du *libéralisme.*

Il y a en effet deux manières d'entendre la liberté, la manière catholique et la manière libérale. La première, Léon XIII l'enseigne dans la première partie de l'Encyclique *Libertas ;* la seconde, il la combat dans la seconde partie. Il les caractérise l'une et l'autre dans ce passage qui sert de transition entre la première et la seconde partie : « Que, si, dans les discussions qui ont cours sur la liberté, on entendait cette liberté légitime et honnête, telle que la raison et Notre parole viennent de la décrire, nul n'oserait plus poursuivre l'Eglise de ce reproche qu'on lui jette avec une souveraine injustice, à savoir qu'elle est l'ennemie de la liberté des individus ou de la liberté des Etats. — Mais il en est un grand nombre qui, à l'exemple de Lucifer, de qui est ce mot criminel : *Je ne servirai pas,* entendent par le nom de liberté ce qui n'est qu'une pure et absurde licence. Tels sont ceux qui appartiennent à cette école si répandue et si puissante, et qui, empruntant leur nom au mot de *liberté,* veulent être appelés *libéraux.* »

D'après le Pape, le libéralisme est donc un écho du premier des révoltés, de Satan, qui se dresse en face de Dieu pour lui refuser sa soumission, et il consiste à fausser l'idée de la liberté pour en faire une pure et absurde licence. Nous saisissons du premier coup le double caractère sous lequel se présente le libéralisme : indépendance de l'homme qui ne veut reconnaître d'autre maître que lui, et sophisme par lequel on transfère à cette indépendance, qui n'est qu'une absurde licence, le nom et les prérogatives de la vraie liberté. Nous verrons combien est ressemblante cette première esquisse du libéralisme crayonnée d'un seul trait par le Pape. Nous n'avons à retenir pour le moment que l'existence des deux manières d'entendre la liberté et leur opposition.

Le libéralisme est donc *un système de doctrine basé sur l'idée de liberté entendue au sens libéral.*

II. — LA LIBERTÉ AU SENS LIBÉRAL

On comprendra mieux la liberté au sens libéral si on commence par bien entendre ce qu'elle est au sens catholique. C'est pourquoi l'Encyclique *Libertas* débute par la notion catholique de la liberté avant de traiter de la liberté au sens libéral.

a) La *liberté en général* consiste en ce que l'agent n'est pas nécessité à agir d'une manière déterminée.

Il y a deux espèces de liberté : la liberté *physique* et la liberté *morale.*

La liberté *physique* « n'est pas autre chose que la faculté de choisir entre les moyens qui conduisent à un but déterminé : auquel sens, celui qui a la faculté de choisir une chose entre plusieurs, celui-là est le maître de ses actes. » Par cette liberté, l'homme peut agir ou ne pas agir, faire une chose ou une autre, pratiquer le bien ou commettre le mal.

Ce pouvoir physique ne doit pas se confondre avec le droit, parce qu'au-dessus de l'homme il existe une puissance suprême qui lui ordonne certaines choses et lui en interdit d'autres. Il n'est donc libre *moralement* que de faire ce qui est conforme à la loi *morale.*

La liberté *morale* est la faculté et le droit de diriger ses actes « vers le bien conforme à la raison. »

La liberté physique de l'homme ici-bas est faillible. Elle peut se porter au mal. C'est une grave imperfection. La perfection consisterait pour elle à ne pouvoir jamais choisir le mal, à ne pouvoir jamais franchir les bornes de la liberté morale. De là cette conséquence que tout ce qui tend à restreindre le pouvoir physique qu'a l'homme de

faire le mal est favorable à sa liberté physique et lui assure l'exercice de sa liberté morale. C'est donc chose avantageuse à la liberté que le secours extérieur de la loi qui maintient l'homme dans les bornes de la droite raison, et le secours intérieur de la grâce qui fortifie la volonté libre contre ses propres défaillances. C'est ce qu'explique fort bien l'Encyclique *Libertas* dans sa première partie.

Telle est l'idée catholique de la liberté.

b) L'idée libérale est tout autre.

Pour les libéraux, il n'y a qu'une espèce de liberté; le droit s'étend à tout le domaine du pouvoir physique; la liberté morale ne connait pas plus de limites que la liberté physique.

« La liberté consiste à faire tout ce qui nous plaît ; » c'est le droit de penser et d'agir comme on l'aura voulu, sans être gêné ni contraint par quelque puissance que ce soit. « Ce que sont les partisans du *Naturalisme* et du *Rationalisme* en philosophie, les fauteurs du *Libéralisme* le sont dans l'ordre moral et civil, puisqu'ils introduisent dans les mœurs et la pratique de la vie les principes posés par les partisans du *Naturalisme*. Or, le principe de tout *rationalisme*, c'est la domination souveraine de la raison humaine, qui, refusant l'obéissance due à la raison divine et éternelle, et prétendant ne relever que d'elle-même, ne se reconnaît qu'elle seule pour principe suprême, source et juge de la vérité. Telle est la prétention des sectateurs du *Libéralisme* dont nous avons parlé. *Selon eux, il n'y a, dans la pratique de la vie aucune puissance divine à laquelle on soit tenu d'obéir, mais* CHACUN EST A SOI-MÊME SA PROPRE LOI. »

Comment, dans la conception libérale, se rattache cette *indépendance* à l'idée de liberté, il est bien facile de s'en rendre compte. Etre libre, c'est être maître de ses actes, de ses déterminations ; c'est pouvoir disposer à sa guise de soi-même, de ses pensées, de ses actions. Pour être véritablement maître de mes actes, il faut qu'à moi seul il appartienne d'en disposer souverainement. Si je dois subir la loi d'autrui, je ne suis plus maître de moi-même et de mes déterminations. C'est ce que nous trouvons affirmé avec la plus grande netteté dans un journal de 1848, *l'Ère nouvelle*, rédigé par un groupe d'ecclésiastiques appartenant à l'école libérale : « La liberté politique est donc identique à la souveraineté ; et toutes les nations qui aspirent à la liberté aspirent à la souveraineté» (22 mai 1848). Il est question de la liberté politique; mais les libéraux ont la même idée de la liberté individuelle. Ce n'est pas en tant que politique que la liberté est souveraine, c'est en tant que liberté; par conséquent, pour eux, toute liberté doit être souveraine. D'ailleurs, la liberté politique d'une nation entière n'est, d'après eux, que la collection des libertés individuelles de ceux qui la composent ; or, on doit trouver dans les composants les qualités de leur agrégation. Cette attribution à la liberté individuelle de la souveraineté ressort encore de la théorie libérale sur la nature, l'origine et les prérogatives du pouvoir : c'est sur la *souveraineté individuelle* considérée comme un apanage de la liberté que repose tout le système libéral de la politique, ainsi que nous le verrons.

Cette indépendance, comme la liberté avec laquelle elle se confond, est, pour les libéraux, *naturelle* et *essentielle* à l'homme, parce qu'elle procède de sa nature. Elle est *inviolable*, soit parce que nul n'a le droit de la contraindre, soit même parce que toute tentative essayée du dehors contre la liberté intérieure se heurte à une puissance qui peut résister à tous les assauts. Elle est *inamissible* comme la nature dont elle procède.

Au fond, cette indépendance est la négation de la souveraineté divine. C'est l'homme rendu l'égal de Dieu. C'est, dans les choses humaines, la révolte inaugurée dans le monde angélique par ces paroles que la tradition catholique attribue à Lucifer : *Non serviam ;* et : *Similis ero Altissimo.* « Nier, dit Léon XIII, cette souveraineté de Dieu, ou refuser de s'y soumettre, ce n'est pas liberté, mais abus de la liberté et révolte ; et *c'est précisément d'une telle disposition d'âme que se constitue et que naît le vice capital du libéralisme.* »

Si nous transportons la notion de la liberté entendue au sens libéral dans la définition précédemment formulée du libéralisme, nous aurons, pour la définition complète du libéralisme : *Un système de doctrine basé sur la liberté entendue au sens de la souveraineté individuelle de l'homme et de son indépendance à l'égard de Dieu.*

III. — LES TROIS DEGRÉS DU LIBÉRALISME

La révolte contre la souveraineté de Dieu est le caractère général du libéralisme. Mais il y a plusieurs manières de se révolter contre Dieu, et, par conséquent, plusieurs espèces de libéralisme. Après avoir caractérisé le libéralisme en général par les paroles que nous avons rapportées plus haut, Léon XIII poursuit ainsi : « On peut toutefois en distinguer plusieurs espèces ; car il y a pour la volonté plus d'une forme et plus d'un degré dans le refus de l'obéissance due à Dieu ou à ceux qui participent à son autorité divine. »

Pour être en révolte contre Dieu, il n'est pas nécessaire qu'on nie absolument tous ses droits : on peut être en révolte contre lui en niant un seul d'entre eux. Egalement il n'est pas nécessaire que la révolte s'attaque à lui-même directement et personnellement ; il suffit qu'on se révolte contre ceux qui le représentent et sont revêtus de son autorité : c'est ce que nous affirme l'apôtre saint Paul, quand il nous dit que celui qui résiste à l'autorité résiste à l'ordre de Dieu, parce qu'il n'y a pas d'autorité qui ne soit de Dieu (Rom. XIII, 1. 2).

Le Souverain Pontife distingue trois espèces ou degrés du libéralisme. En chacun se trouve l'essence du libéralisme qui est la révolte contre Dieu ; mais l'un diffère de l'autre pour le genre de révolte.

a) Le premier degré ou la première espèce de libéralisme est caractérisé par la *révolte absolue contre l'autorité divine, de quelque manière qu'elle se manifeste.* C'est l'indépendance absolue de l'homme sous tous rapports.

Dans l'ordre des choses morales, c'est la morale indépendante ; dans l'ordre des choses politiques, la négation de tout élément de droit divin dans la constitution des Etats, de tout devoir religieux s'imposant aux sociétés, et l'attribution faite exclusivement à la multitude de tous les droits ; dans l'ordre de la famille, l'élimination de tout élément religieux dans le fait qui lui donne naissance, le mariage, comme dans tous les rapports des membres de la famille qui, tous, sont abandonnés aux caprices de chacun ou aux lois de l'Etat.

b) Le deuxième degré ou la seconde espèce de libéralisme est caractérisé par la révolte contre Dieu en tant qu'elle impose aux hommes des lois positives. C'est « le système de ceux qui, tout en concédant qu'on doit dépendre de Dieu, auteur et maître de l'univers, puisque toute la nature est régie par sa Providence, osent répudier les règles de foi et de morale qui, dépassant l'ordre de la nature, nous viennent de l'autorité même de Dieu. Ils n'admettent pas que l'homme libre soit obligé de se soumettre aux lois qu'il plaît à Dieu de nous imposer par une autre voie que la raison naturelle. » C'est la négation de l'ordre surnaturel, de l'existence et des droits de l'Eglise.

Dans l'ordre individuel, c'est la morale naturelle ; dans l'ordre politique, le déisme pur, la société ne devant à Dieu que les hommages de la religion naturelle, la constitution des Etats se formant, comme on disait pendant la Révolution, sous les auspices de l'Etre suprême, l'Etat méconnaissant l'Eglise et n'acceptant aucun devoir qui se rapporte à la fin surnaturelle ; dans l'ordre de la famille, l'absence de tout élément surnaturel, les mariages ramenés à la condition où ils étaient sous la loi de nature et soustraits à l'autorité de l'Eglise.

Le degré inférieur ou la troisième espèce de libéralisme est caractérisé par la révolte contre Dieu en matière politique seulement. « Selon eux, les lois divines doivent régler la vie et la conduite des particuliers, mais non celles des Etats. Il est permis, dans les choses publiques, de s'écarter des ordres de Dieu et de légiférer sans en tenir aucun compte. D'où naît cette conséquence pernicieuse de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. »

Dans ce dernier ordre d'idées, Léon XIII établit trois degrés nouveaux.

Il met au premier rang « l'opinion de ceux qui veulent une séparation radicale et totale : ils estiment que, dans tout ce qui concerne le gouvernement de la société humaine, dans les institutions, les mœurs, les lois, les fonctions publiques, l'instruction de la jeunesse, on ne doit pas plus faire attention à l'Eglise que si elle n'existait pas. »

Au deuxième rang, il place l'opinion de ceux qui, sans méconnaître l'existence de l'Eglise, « lui enlèvent le caractère et les droits propres d'une société parfaite, et veulent que son pouvoir, dépourvu d'autorité législative, judiciaire, coercitive, se borne à diriger, par l'exhortation et la persuasion, ceux qui se soumettent à elle de leur plein gré et de leur propre vouloir. »

Au troisième rang, il classe une opinion dont la formule est susceptible d'une interprétation honnête et acceptable, mais aussi d'une interprétation inacceptable et répréhensible. Les partisans de cette opinion « estiment qu'il faut amener l'Eglise à céder aux circonstances, obtenir d'elle qu'elle se prête et s'accommode à ce que réclame la prudence du jour dans le gouvernement des sociétés. Opinion honnête si on l'entend d'une certaine manière équitable d'agir, qui soit conforme à la vérité et à la justice : à savoir que l'Eglise, en vue d'un grand bien à espérer, se montre indulgente et concède aux circonstances de temps ce qu'elle peut concéder sans violer la sainteté de sa mission. — Mais il en va tout autrement des pratiques et des doctrines que l'affaissement des mœurs et les erreurs courantes ont introduites contre le droit. Aucune époque ne peut se passer de religion, de vérité, de justice : grandes et saintes choses que Dieu a mises sous la garde de l'Eglise, à qui il serait dès lors étrange de demander la dissimulation à l'égard de ce qui est faux et injuste, ou la connivence avec ce qui peut nuire à la religion. »

IV. — LES APPLICATIONS DU SYSTÈME LIBÉRAL

Du principe générateur de leur système, la liberté souveraine et indépendante de chaque individu, les libéraux ont tiré des conséquences théoriques et pratiques s'appliquant à tout l'ensemble et à chacune des parties des choses humaines. Il nous serait impossible de les exposer toutes dans un seul article. Nous nous arrêterons aux principales.

A. *Les libertés modernes.* Pour faire sortir de leur principe les libertés modernes, les libéraux n'ont à faire aucune dépense de raisonnement. Ils n'ont qu'à affirmer en chaque espèce ce que leur principe affirme en général, savoir que l'homme est libre, c'est-à-dire qu'il a le droit de penser et d'agir comme il lui plaît.

Sa liberté étant universelle pour toutes les branches de son activité, il a droit de réclamer :

1° *La liberté des cultes ou la liberté de conscience,* en vertu de laquelle « il est loisible à chacun de professer telle religion qu'il lui plaît ou de n'en professer aucune ; » contrairement au devoir qu'a l'homme de professer la vraie religion.

De cette liberté assurée par le système libéral à chaque individu, découle dans la société la liberté des cultes en ce sens que « l'Etat ne rende ou ne permette de rendre aucun culte public à Dieu ; que nulle religion ne soit préférée à l'autre ; que toutes soient considérées comme ayant les mêmes droits. » Il le faut, en effet, pour que l'individu ne soit pas gêné dans la liberté qu'il a de professer

telle religion qu'il lui plaît ou de n'en professer aucune. D'ailleurs, la souveraineté générale n'étant, dans le système libéral, que la somme des souverainetés individuelles, l'Etat comme tel, ne saurait être tenu d'une obligation qui ne lie aucun de ses membres. Et ainsi, nulle religion ne s'imposant à l'individu, nulle religion ne s'impose à l'Etat.

2° *La liberté de la parole et de la presse* en vertu de laquelle chacun a le droit de dire et de publier tout ce qui lui plaît, bon ou mauvais : contrairement à la loi naturelle qui ne permet pas de mettre sur le même pied l'erreur et la vérité, le bien et le mal ; ni d'exposer les faibles à un genre d'oppression auquel ils ne peuvent se soustraire ; ni d'exciter les passions toujours funestes à la société.

3° *La liberté de l'enseignement* en vertu de laquelle chacun peut enseigner ce qu'il lui plaît sans avoir à tenir compte ni de la religion, ni de la morale, ni du droit qu'a l'Eglise soit d'enseigner par elle-même ce qui concerne la fin surnaturelle, soit de veiller à ce que l'enseignement des sciences humaines ne cause aucun dommage à la foi et aux mœurs des enfants et des jeunes gens.

Dans ce genre de libertés modernes il règne souvent une équivoque, et les catholiques se laissent parfois embarrasser par une difficulté facile cependant à résoudre. Nous condamnons avec l'Eglise ces libertés modernes et nous réclamons la liberté ; nous la réclamons pour nous et nous la refusons aux autres : n'est-ce pas nous contredire? Il faut bien considérer les choses telles qu'elles sont. Ce que nous condamnons dans les libertés modernes, ce qui est l'erreur libérale en cette matière, c'est le droit accordé au mal comme au bien, et cela en vertu du principe libéral de la souveraine indépendance de l'homme libre. Mais nous ne condamnons aucunement, nous réclamons même comme étant due à tout le monde la liberté du bien, et cela non point parce que chaque homme a le droit souverain et inviolable de penser et de faire ce qu'il veut, mais en vertu du devoir et du droit qu'a chaque homme de rendre à Dieu le culte véritable, de donner ou de recevoir l'enseignement de la vérité. Ces libertés du bien que nous demandons pour nous, nous les demandons pour les autres, et, si la chose dépendait de nous, nous les leur accorderions sans aucune restriction. Mais nous ne réclamerons jamais, pas plus pour eux que pour nous, la liberté de l'erreur et du mal.

Cette remarque contribuera à faire mieux comprendre encore la différence entre la doctrine catholique et l'erreur libérale au sujet de la liberté. Il y a double différence : quant à l'objet, la doctrine catholique n'admettant comme bonne et fondée en droit que la liberté du bien, l'erreur libérale accordant comme due la liberté du bien et du mal ; quant au principe, l'erreur libérale basant ce droit à la liberté sur l'idée que, pour être libre, l'homme doit pouvoir faire tout ce qu'il lui plaît, le mal comme le bien, et la doctrine catholique se basant sur la bonté des choses et sur les lois supérieures pour reconnaître à l'homme le droit de faire ce qui lui est commandé ou au moins ne lui est pas défendu.

B. *La conscience.* — Dans la doctrine catholique, la conscience, prise au sens strict du mot, est le jugement pratique porté par l'intelligence sur tel ou tel acte individuel déterminé ; dans un sens plus large, c'est la disposition d'esprit qui résulte dans l'esprit de la connaissance des principes moraux et qui lui permet de juger du bien ou du mal des actes humains, en d'autres termes, la faculté de juger du bien ou du mal des actes humains.

La conscience, soit comme jugement, soit comme juge, est subordonnée à l'autorité divine ; elle doit être formée sur les lois qui s'imposent à l'homme. Elle est la règle immédiate de nos actions ; mais elle n'en est pas la règle suprême ; elle n'en est, au contraire, que la règle infime et dernière, puisqu'elle a au-dessus d'elle toutes les autres règles.

Dans le système libéral, il en est tout autrement de la conscience. Pour que l'homme jouisse de la liberté souveraine et indépendante qui est le premier fondement de tout le libéralisme, il faut nécessairement que sa conscience soit également indépendante et souveraine. Comment, en effet, serait-il maître d'agir à sa guise, si la décision à porter sur ses actes pouvait lui être imposée, ou même si sa décision pouvait être contrôlée par quelque autorité supérieure que ce fût? Pour qu'il soit libre et pour que sa liberté soit souveraine et indépendante comme le veut le système libéral, il faut donc que sa conscience soit l'arbitre souverain et indépendant de ses déterminations.

Cette notion libérale de la conscience s'appuie en outre sur un sophisme. Pour s'appliquer à chacun de nos actes, les lois divines et humaines, qui en sont la règle éloignée, doivent passer par la conscience qui en est la règle prochaine et immédiate. La loi ne nous lie qu'autant que nous en saisissons l'objet et l'obligation. C'est donc la conscience qui juge *en dernier lieu* sur les données supérieures qui s'imposent à elles : le libéralisme en conclut qu'elle juge *en dernier ressort*, comme si elle était le tribunal supérieur auquel ressortissent toutes les lois. Et ainsi la conscience individuelle de chacun est, dans le système libéral, l'autorité suprême à laquelle il appartient de décider sans appel de toutes les prescriptions émanées de toute autorité. La conscience, voilà la vraie citadelle de la liberté, le réduit inexpugnable d'où elle peut défier toutes les forces extérieures. Voilà ce qui explique comment les libéraux en appellent si souvent à la conscience et comment l'expression de conscience en est venue à signifier je ne sais quelle force latente de laquelle tout dépend.

De cette théorie de la conscience découle cette conséquence que, pour conduire les hommes, les seuls moyens réguliers à employer sont ceux qui s'adressent à la conscience ainsi entendue, les-

quels se résument dans ce mot : *la persuasion* : « La persuasion substituée à la force dans le gouvernement des esprits, voilà l'ordre nouveau tout entier, le voilà dans son essence pure, » disait le journal libéral l'*Ere nouvelle* (2 et 3 juin 1848). C'est la négation de tout pouvoir coercitif, par conséquent une forme spéciale de la négation de l'autorité divine qui met le glaive aux mains du prince pour qu'il fasse respecter l'ordre et la loi.

C. *La souveraineté.* — Dans la doctrine catholique, la souveraineté, sans laquelle on ne peut concevoir la société civile, émane de Dieu qui la communique aux chefs de la société, soit médiatement par la société, comme le dit Suarez, soit immédiatement, comme le pensent d'autres théologiens et comme l'affirme Léon XIII dans plusieurs de ses Encycliques, spécialement dans l'Encyclique *Diuturnum*. Sur quoi il faut noter que ceux qui font arriver la souveraineté aux chefs par l'intermédiaire de la société comprennent ainsi cette transmission : l'autorité souveraine qui émane de Dieu comme de sa source première passe, non pas à chacun des membres de la société qui en recevraient ainsi chacun sa quote-part, mais au corps de la société tout entière, dans son unité indivisible ; et la société tout entière la transmet à ses chefs. Dans l'une et l'autre opinion, les chefs de la société sont les mandataires de Dieu et non de la multitude ; ils sont les ministres de Dieu pour le bien, comme le dit l'apôtre saint Paul (Rom. XIII, 4), d'où cette conséquence, également formulée par l'Apôtre, que résister à l'autorité, c'est résister à l'ordre de Dieu.

Tout autre est, dans le système libéral, la conception de la souveraineté, Tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. En tant que libres, ils possèdent la souveraineté eux-mêmes. En tant qu'égaux en droits, nul d'entre eux n'est le maître ou le sujet d'aucun autre. Quand ils se réunissent en société, chaque individu concourt à la création de la souveraineté par l'apport individuel de sa souveraineté particulière. Et ainsi la souveraineté générale résulte de l'addition des souverainetés individuelles. Dans l'exercice de cette souveraineté générale, les souverainetés particulières devront se retrouver. Si toutes s'accordent, chacune d'elles entre pour sa part dans la volonté commune. S'il y a désaccord, il est naturel que le plus l'emporte sur le moins et que la minorité le cède à la majorité, mais sans abdiquer ses droits.

En confiant aux chefs de la société sa part de souveraineté, chaque membre en conserve la propriété. Il ne la confie que sous forme de mandat, de telle sorte que le chef de la société n'est que le mandataire de ses sujets et que, comme le fait remarquer Léon XIII, il reçoit moins le pouvoir que l'office de la souveraineté.

Entre la multitude et les chefs qu'elle se donne, intervient une convention, expresse ou tacite, que J.-J. Rousseau appelle le *Contrat social*, que d'autres, pour ne pas paraître suivre ce philosophe, appellent le *pacte social*. Cette convention est toujours révocable par le peuple qui ne peut que déléguer sa souveraineté et ne saurait aucunement l'aliéner.

Ce mandat est essentiellement révocable ; et le prince peut être légitimement dépossédé par la multitude dont il est le mandataire. En tout cas, comme tout mandataire à l'égard de son mandant, le prince est responsable envers la multitude de la manière dont il exerce le pouvoir.

Tels sont les principes que nous trouvons exposés en termes identiques ou équivalents dans des écrits de toute nature, depuis plus d'un siècle notamment, dans un *Catéchisme du citoyen*, imprimé en 1788, dans l'*Ere nouvelle* de 1848, dans une brochure de 1862 : *Les principes de 1789 et la doctrine catholique*, 1re édition, et dans une foule d'autres écrits.

Comme ces erreurs sur l'origine et la nature de la souveraineté sont communes à toutes les sectes modernes issues du protestantisme et du philosophisme, Léon XIII a dû les exposer déjà plusieurs fois pour les réprouver. Ainsi l'a-t-il fait dans chacune des Encycliques *Quod apostolici*, *Diuturnum*, *Humanum genus*, *Immortale Dei*, *Libertas*. On pourrait s'étonner qu'il y revienne si souvent et avec tant d'insistance, si l'on ne savait qu'elles sont le fond des principes modernes, des grands principes de la Révolution, des immortels principes de 1789, et qu'elles ont été accueillies avec une faveur aussi regrettable qu'étrange par un grand nombre de catholiques. Dans l'impossibilité de citer tout au long les divers passages qui se rapportent à la question, contentons-nous des suivants : « Ils disent que tout pouvoir est du peuple ; conséquemment que ceux qui l'exercent dans la société l'exercent non comme leur appartenant en propre, mais comme leur étant confié par le mandat du peuple, et encore à cette condition que la volonté du peuple qui le leur a délégué, puisse révoquer le mandat. » — « Ceux qui veulent que la société civile soit née du libre consentement des hommes, rapportant à la même source l'origine du pouvoir, disent que chacun a cédé quelque chose de son droit et que chacun d'eux par un acte de sa volonté a conféré la puissance à celui sur lequel s'est arrêtée la somme de tous ces droits » (Encycl. *Diuturnum*). — « Les naturalistes prétendent que les hommes ont les mêmes droits, qu'ils sont sous tous rapports de même et égale condition ; que chacun par nature est libre, et que vouloir soumettre les hommes à une autorité quelconque qui n'émane pas d'eux, c'est les violenter. Tout droit donc réside dans le peuple ; le pouvoir, on ne le possède que par son ordre ou son consentement, de telle sorte que la volonté populaire venant à changer, il soit permis de renverser les princes malgré leur résistance » (Encycl. *Humanum genus*).

D. *La loi.* — A la question de la souveraineté, se rattache de la façon la plus intime celle de la

loi. La loi est en effet le principal exercice de la souveraineté.

Prérogative essentielle et caractéristique de la souveraineté, la puissance législative appartient au véritable souverain, c'est-à-dire, dans le système libéral, à la réunion de tous les citoyens et à chacun d'eux pour sa quote-part. Ce serait entreprendre sur leur liberté et violer leur indépendance que de les soumettre à une loi qui n'émanerait pas d'eux. Ils peuvent exercer ce pouvoir par eux-mêmes, ou le déléguer à des mandataires; en principe et en fait, c'est à eux qu'appartient le pouvoir législatif. C'est la conséquence nécessaire du principe libéral :

« Une nation n'est vraiment libre et maîtresse d'elle-même que lorsque tous les citoyens, par eux-mêmes ou par leurs mandataires, président à leurs destinées en établissant la loi qui doit régler tous leurs intérêts temporels, en déléguant à un gouvernement issu de leur choix le pouvoir d'appliquer la loi qu'ils ont décrétée » (*Ere nouvelle*, 22 mai 1848).

En elle-même, d'après les libéraux, la loi est l'expression de la volonté générale. Les libéraux supposent volontiers que cette volonté générale sera conforme aux données de la loi naturelle et en rapport exact avec la fin que la société doit poursuivre ; mais ce n'est pas de cette conformité qu'elle tirera sa valeur : c'est uniquement du consentement de la multitude ou de la majorité de ses membres.

Quant à l'obligation de la loi, elle ne saurait s'étendre par elle-même qu'aux actes extérieurs ; le sanctuaire de la conscience échappe à ses prescriptions. Le pouvoir civil « n'acquiert aucun droit sur l'intelligence et la conscience, aucun droit au gouvernement des esprits » (*Ere nouvelle*, 31 juillet 1848). L'esprit ne saurait être lié par une puissance extérieure : « L'homme n'est soumis que s'il est convaincu » (*Ere nouvelle*, 22 mai 1848).

Combien cette notion de la loi s'écarte de la notion catholique, nos lecteurs l'auront compris à première vue. Deux mots le feront ressortir. La loi est un précepte qui lie premièrement la conscience. Ce précepte émane non de la multitude, mais de celui qui a autorité sur la multitude. Elle tire sa force obligatoire de l'autorité divine participée par le chef de la société.

E. *La forme du gouvernement.* — Les formes primordiales de gouvernement sont au nombre de trois, la monarchie, l'aristocratie, la démocratie. Ces formes peuvent être plus ou moins pures, plus ou moins mélangées entre elles, et, selon la part plus ou moins grande empruntée à chacune d'elles, les combinaisons qu'on en peut faire constituent une variété presque infinie de formes dérivées ou secondaires.

Aucune de ces formes multiples n'est essentiellement bonne ou mauvaise.

Au point de vue de la fin, elles sont bonnes quand elles sont aptes à procurer la fin pour laquelle l'autorité sociale est constituée, meilleures quand elles peuvent la procurer d'une manière plus parfaite. Elles sont mauvaises quand elles ne la procurent pas. C'est ce qui ressort de diverses déclarations contenues dans les Encycliques de Léon XIII, particulièrement de celle-ci que nous prenons dans l'Encyclique aux Français : « En se renfermant dans les abstractions, on arriverait à définir quelle est la meilleure de ces formes, considérées en elles-mêmes ; on peut affirmer également en toute vérité que chacune d'elles est bonne, pourvu qu'elle sache marcher droit à sa fin, c'est-à-dire le bien commun, pour lequel l'autorité sociale est constituée. »

Au point de vue du principe sur lequel elles reposent, elles sont bonnes si elles s'appuient sur la vérité, si le pouvoir est considéré comme émanant de Dieu, si les chefs sont tenus pour les mandataires et les ministres de Dieu pour procurer le bien social. Elles sont mauvaises si elles reposent sur des principes faux comme la souveraineté de la multitude en vertu de laquelle les chefs ne sont que les mandataires des sujets.

Au point de vue de l'exercice, elles sont bonnes si elles respectent et garantissent les droits véritables des membres de la société et font obstacle aux injustices, aux crimes de toute nature, si elles procurent le bien de tous en général et de chacun en particulier. Elles sont mauvaises si elles laissent sans défense les droits de la justice et de la vertu, si elles ne servent qu'à procurer le bien de quelques-uns au détriment du bien des autres ou de la société en général.

Indifférentes par elles-mêmes aux yeux de l'Eglise, les diverses formes de gouvernement le sont aux yeux des libéraux qui savent descendre au fond des doctrines. Et en effet, les principes libéraux peuvent, tout aussi bien que les principes catholiques, trouver leur application dans toutes les formes de gouvernement. C'est ce que faisait remarquer avec une grande justesse le rédacteur de l'*Ere nouvelle* que nous avons déjà plusieurs fois cité. Croyant avoir découvert dans Bellarmin le principe de la souveraineté nationale, il ajoutait : « Et qu'on le remarque bien, avec ce principe, l'aristocratie et la monarchie elles-mêmes sont républiques, puisque le pouvoir émane de la nation et lui reste toujours subordonné » (31 octobre 1848). On comprend ainsi comment la monarchie de Louis-Philippe a pu être présentée comme la meilleure des républiques ; qu'elle fût la meilleure, le niera qui voudra ; qu'elle fût république par son principe et par ses institutions fondamentales, on ne saurait en douter raisonnablement.

Pour trouver la vraie différence entre la doctrine catholique et la doctrine libérale au sujet de la forme du gouvernement, il faut donc la chercher non pas dans l'aspect extérieur, mais dans la fin, dans le principe et dans l'exercice du gouvernement.

Pour le libéral comme pour le catholique, la

fin propre du gouvernement est le bien temporel de la société ; mais le libéral prétend que c'est là sa fin exclusive et qu'il n'a pas à tenir compte du bien spirituel, moral et religieux, ni de l'Eglise, tandis que le catholique professe, avec la tradition tout entière, avec les papes saint Célestin, saint Innocent, saint Léon-le-Grand, Boniface VIII, Pie VII, Grégoire XVI, Pie IX et Léon XIII que l'autorité est conférée aux chefs des peuples, non seulement pour le gouvernement temporel, mais encore et surtout pour la défense de l'Eglise et pour la protection des intérêts spirituels de leurs sujets.

Pour le catholique, le principe de l'autorité est en Dieu ; pour le libéral, il est dans la souveraineté de la multitude, ainsi qu'il a été exposé plus au long dans ce qui précède.

Pour le catholique, le meilleur exercice du pouvoir est celui qui assure le plus efficacement le respect des droits et des intérêts tant spirituels que temporels par la répression de tout ce qui pourrait les compromettre ; c'est celui qui protège le mieux la liberté humaine contre ses propres faiblesses en ne lui permettant pas de mal agir. Pour le libéral, le meilleur exercice du pouvoir est celui qui assure le plus largement à tout le monde la liberté d'agir à sa guise, bien ou mal.

Si donc une monarchie se reconnaît, de paroles et d'effets, simple mandataire du peuple souverain, si elle se limite aux intérêts temporels et se désintéresse absolument des intérêts spirituels, si elle laisse entière liberté à tous ses sujets de faire tout ce qu'ils voudront, cette monarchie, en dépit de sa forme extérieure, sera, pour le libéral, un excellent gouvernement.

Si au contraire une démocratie prétend ne gouverner qu'au nom et par l'autorité de Dieu, si elle met avant tout les intérêts spirituels de ses sujets, si elle réprime le mal autant qu'il lui est possible de le faire, cette démocratie, en dépit de sa forme extérieure de république, sera, pour le libéral, un mauvais gouvernement.

Il y a toutefois entre le principe libéral de la souveraineté individuelle ou collective et les formes du gouvernement parlementaire et républicain de grandes affinités qui font adopter ces formes par les libéraux de préférence à toutes les autres. Par le gouvernement parlementaire chaque sujet, souverain pour sa quote-part, est censé faire les lois par ses mandataires élus. Et par la forme républicaine, à ce premier exercice de sa souveraineté, il en ajoute un second, qui est de concourir à la création du chef suprême de la société et à la délégation qui lui est faite du pouvoir souverain. Voilà pourquoi, par suite de l'introduction dans les choses politiques des principes modernes, qui sont les principes du libéralisme, les monarchies tendent à devenir de plus en plus parlementaires ou à se transformer en républiques.

F. *L'Eglise libre dans l'Etat libre.* — Un des points les plus importants du système libéral est celui des rapports de l'Eglise et de l'Etat. En décrivant les trois espèces ou degrés du libéralisme, Léon XIII nous a fait voir dans la séparation de l'Eglise et de l'Etat qui fait partie du système libéral le plus mitigé, trois degrés : la méconnaissance de l'Eglise, l'Eglise réduite à n'être qu'une société imparfaite de pure direction facultative, l'Eglise pactisant avec les principes modernes. Nous n'avons pas à revenir sur cette gradation qui a le double mérite de classer exactement les différents avis des libéraux sur la question et de nous être livrée par le Docteur suprême. Mais il ne sera pas sans utilité d'étudier à la lumière des principes libéraux une formule célèbre dans laquelle quelques-uns des tenants de l'école libérale ont condensé leur pensée sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat. Il s'agit de la formule : *L'Eglise libre dans l'Etat libre*.

Il faut tout d'abord remarquer que cette formule ne renferme rien qui contredise nécessairement la doctrine catholique sur la constitution intrinsèque des deux termes qu'elle met en rapport, l'Eglise et l'Etat. On peut entendre l'Eglise telle que Notre-Seigneur l'a instituée, l'Etat tel que l'entend Léon XIII dans sa magnifique Encyclique sur la constitution chrétienne des Etats ; et, par cette manière de dire que l'Eglise est *dans* l'Etat, on peut n'entendre que le fait par lequel l'Eglise, société universelle, se trouve exister dans chaque nation sans faire partie de la société civile et sans rien perdre de son autonomie de société parfaite. C'est ce qui explique comment les catholiques qui ont adopté cette formule n'en ont pas été détournés tout d'abord par son origine suspecte.

Mais il faut reconnaître également que rien ne s'oppose à ce qu'elle soit entendue tout autrement. Dans l'Eglise on peut ne voir qu'une société imparfaite, n'ayant qu'un pouvoir de direction facultative, et dans l'Etat, la société parfaite de laquelle émanent tous les droits. Par cette manière d'interpréter la formule, l'Eglise serait mise dans l'Etat comme dépendant de lui. L'Eglise serait libre dans l'Etat comme tous les individus et toutes les sociétés particulières, en vertu du principe que le devoir principal de l'Etat est d'accorder et d'assurer à tous le bénéfice de la liberté, aux conditions toutefois que l'Etat, juge souverain de ce que requiert le bien public, pourrait lui imposer. Dans ce sens, la formule : *L'Eglise libre dans l'Etat libre*, serait la négation de la constitution divine et des prérogatives de l'Eglise.

Dans le premier sens, cette formule, prenant l'Eglise telle qu'elle est divinement constituée, et l'Etat tel qu'il est ou doit être régulièrement, caractérise leurs rapports par la liberté réciproque : l'Eglise libre par rapport à l'Etat, l'Etat libre par rapport à l'Eglise.

Au sens libéral, la liberté est la même chose que la souveraineté et l'indépendance. L'Eglise libre dans l'Etat libre, c'est donc l'Eglise jouissant à l'égard de l'Etat de son indépendance et l'Etat jouissant de la même indépendance à l'égard de l'Eglise.

Pour que l'Eglise et l'Etat jouissent pleinement de cette indépendance réciproque, il est nécessaire que l'Etat ne s'occupe aucunement des affaires de l'Eglise et que l'Eglise ne s'occupe aucunement des affaires de l'Etat. L'Eglise chez elle, l'Etat chez lui.

Cette théorie est une forme de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Elle supprime à l'Eglise le devoir, et le droit qui en découle, de procurer par son influence religieuse le bien de la société, à l'Etat le devoir et le droit qu'il a de protéger l'Eglise et de favoriser le bien spirituel. Et par l'indépendance qu'elle attribue à l'Etat vis à vis de l'Eglise, elle détruit la subordination de la société temporelle à la société spirituelle, de l'autorité civile à l'autorité religieuse en raison de la fin spirituelle.

G. *L'éducation.* — Une des applications les plus intéressantes de l'idée libérale est celle qui en a été faite à l'éducation.

Le point de départ est la liberté entendue au sens libéral. L'élève est un être libre, par là-même souverain maître de soi et indépendant. L'éducation devra respecter en lui cette prérogative et s'appliquer par toute sorte de bons offices à obtenir de lui qu'il veuille bien se développer par lui-même. « Ce concours doit être provoqué, soutenu, encouragé, il ne doit pas être contraint ni forcé. »

Un évêque célèbre a pris pour devise de l'éducation comme il l'entendait cette parole placée comme exergue en tête de son traité *de l'Education* : « L'éducation est une œuvre d'autorité et de respect. »

L'autorité « n'est instituée que pour servir... Et partout, et toujours, l'autorité sert et doit servir : c'est son ministère essentiel ; c'est son droit le plus auguste ; je dirai plus : c'est son devoir. » Voilà qui est bien loin de l'idée que nous nous faisons communément de l'autorité ; si elle doit servir au bien des inférieurs, c'est par un sage commandement. Mais, dans l'idée libérale, chaque homme étant *souverain*, et cela, dès le plus jeune âge, il ne saurait être question de lui commander et de le contraindre.

Comment donc s'exercera principalement l'autorité du maître sur l'élève ? — Par le respect. — Quel respect ? Celui certainement de l'élève pour son maître. — Oui, sans doute : il faut que l'élève respecte son maître et pour cela que le maître s'applique à mériter le respect. Mais il s'agit surtout du respect du maître pour son élève. L'enfant est libre : donc il est souverain : « *Un souverain d'abord a droit au respect.* Voilà un enfant, il faut l'élever ; mais qu'est-ce à dire et quel est cet enfant ? Cet enfant, c'est le genre humain ; c'est l'humanité tout entière ; c'est l'homme, rien de plus rien de moins. Il a *droit* à la sollicitude de toutes les autorités, à l'action et aux bienfaits de tous les pouvoirs sur la terre. *Il a droit à tous les respects* » (Op. cit. t. I, p. 31). « C'est une créature active, puissante, *souveraine ;* douée de conscience et de liberté ; elle doit nécessairement agir, se développer par elle-même » (ib., p. 226). « Je ne puis plus voir, il est vrai, *un enfant de trois ans*, sans éprouver un certain effroi, sans réfléchir profondément sur lui, sans songer que *sa volonté est indépendante de la mienne :* en effet, tout jeune qu'il est, il peut vouloir sans moi, malgré moi, contre moi. Mais qu'est-ce à dire, un enfant de trois ans ! et qu'importe trois ans plus ou moins ? C'est ma nature, c'est la vôtre, c'est l'humanité tout entière, c'est un être supérieur, doué comme vous et moi, votre semblable et le mien ; *une puissance égale* à la nôtre » (ib. p. 231). Aussi, avec un tel souverain, ne doit-on pas employer la contrainte pour porter au bien : « autrement le bien n'est plus le bien » (ib. p. 228), Il faut bien réprimer le mal ; mais les punitions, « un sage instituteur ne les emploie presque jamais, même quand la rigueur est nécessaire » (t. II, p. 217).

Voilà les conséquences qui sortent assez logiquement de la notion libérale de la liberté souveraine et indépendante et du prétendu droit que chaque homme posséderait, en vertu de sa nature, de se déterminer en tout par lui-même et comme il lui plaît, en dehors de toute contrainte.

Par cette application de l'idée libérale à l'éducation, on voit jusqu'où le système peut aller. Nous pourrions en signaler d'autres peut-être plus étonnantes encore. Les précédentes suffisent à montrer que le libéralisme est une doctrine bien caractérisée, ayant son principe fondamental dont les conséquences s'appliquent à tout, se rencontrent partout et produisent partout les fruits qui permettent de juger la valeur de l'arbre qui les porte. On comprendra mieux que Léon XIII, après avoir déjà condamné les principales erreurs qui composent le système libéral dans ses précédentes Encyclique, ait voulu en consacrer une, l'Encyclique *Libertas*, à l'exposé et à la réfutation de la doctrine libérale.

Q. — Le sacrement qui a pour objet propre de préparer à la mort est l'Extrême-Onction et non l'Eucharistie.

Comment alors y a-t-il précepte divin, confirmé par le précepte ecclésiastique de I Nicée (325 anno, can. 13) de recevoir le saint viatique, alors que ce précepte n'existe pas pour l'Extrême-Onction, — au moins n'est-il pas certain ? (Marc 1565 et 1883 ; Bonal : Euch. 140 ; Ex. 11, 41).

Le précepte du viatique est même assez impérieux pour dispenser, le cas échéant, du jeûne, un condamné à mort qui ne peut recevoir l'Extrême-Onction, faute d'être assez malade. (Marc 1560. Gousset. Mach. *Ami du Clergé* 1881, p. 464).

R. — La raison de la différence que vous signalez entre le viatique et l'extrême-onction, touchant l'obligation de les recevoir, c'est la volonté du divin Législateur. Jésus-Christ a fait à tous un précepte formel de recevoir la sainte Eucharistie. Il a lui-même promulgué ce précepte quand Il a dit : « Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, non habebitis vitam in vobis. » (S. Jean 6, 54). Ce

précepte, l'Eglise ne l'a pas précisément *confirmé*, mais *déterminé*, quant au temps où il oblige les fidèles : en sorte que le précepte ecclésiastique est regardé comme une simple détermination du précepte divin. Or cette détermination, sans préjudice des autres temps auxquels elle s'applique, porte certainement sur celui de l'article ou de péril de mort, comme l'enseigne expressément le premier concile général de Nicée, canon 13, dans lequel il est statué : « ut cum eis, qui vita creduntur discessuri, *antiqua lex servetur*, nempe ut ultimo et *necessario* viatico non priventur. » Ce précepte, parce qu'il est divin, ne peut pas céder devant un précepte purement ecclésiastique, tel que le jeûne eucharistique : et c'est pourquoi les malades en danger de mort peuvent et doivent communier sans être à jeun, s'ils ne peuvent faire autrement.

Mais le précepte formel, émanant de Notre-Seigneur lui-même, et promulgué par Lui, n'est pas aussi évident pour l'extrême-onction que pour l'Eucharistie. Le texte de l'apôtre saint Jacques : « Infirmatur quis in vobis? Inducat presbyteros Ecclesiæ, et orent super eum, ungentes eum in nomine Domini, etc., » nous révèle et promulgue un sacrement de la loi nouvelle, institué par Jésus-Christ. Mais le mot *inducat* ne renferme pas nécessairement un précepte et peut s'entendre d'un simple conseil. Ce point est controversé. Les uns sont pour le conseil, les autres pour le précepte. Les deux opinions restent probables : la seconde est certainement plus sûre et doit être conseillée et suivie en pratique. L'Eglise n'a rien décidé : elle se contente de dire dans le Rituel : « Extremæ unctionis Sacramentum, a Christo Domino institutum, tanquam cœlestis medicina, non animæ solum, sed etiam corpori salutaris, *omni studio ac diligentia* periculose decumbentibus adibendum est. »

Si vous demandez quelles sont les raisons pour lesquelles Notre-Seigneur a voulu établir cette différence entre l'obligation formelle de l'Eucharistie et l'obligation moins formelle de l'extrême-onction, nous pouvons répondre d'abord que nous n'avons pas la prétention de les connaître. Cependant, sans vouloir pénétrer les raisons divines, il est permis de voir et d'indiquer quelques raisons de convenance, qui se déduisent de la nature des deux sacrements.

L'Eucharistie est instituée pour servir de nourriture à l'âme : d'où il y a obligation de la recevoir, quand cette nourriture est jugée nécessaire. Or la nécessité de cette nourriture spirituelle et fortifiante n'est jamais plus grande qu'à l'article de la mort, à ce moment terrible où va s'engager la lutte dernière avec l'ennemi de notre salut, et duquel dépend notre éternité. Mais si l'âme a reçu avec de bonnes dispositions la sainte communion, si elle est en état de grâce, elle est fortifiée, elle peut, avec Celui qui s'est fait son viatique, passer heureusement du temps à l'éternité. L'extrême-onction, alors, quoiqu'elle apporte à l'âme, ainsi réconfortée, de nouveaux secours et augmente en elle la grâce déjà reçue, est moins nécessaire. Elle ne cesse pas d'être utile, et, d'après saint Liguori, « omnino suadenda est, non tam ratione præcepti, quia de eo saltem non constat, quam ratione charitatis erga seipsum : nam, etsi moribundus possit aliis præsidiis se roborare, tamen, in tali statu constitutus, ex una parte cum magna difficultate ad bonos actus se valet excitare, cum ob mentis oppressionem vires propriæ tunc sint debiliores, et ex altera vehementiores sunt (ut ait Tridentinum) dœmonis insidiæ : unde ingenti periculo se exponere videtur tentationibus succumbendi, qui negligit se munire hoc sacramento a Christo Domino instituto, tanquam firmissimo præsidio in tanto conflictu. » (Lib. VI, n. 733).

Mais si l'obligation directe de recevoir l'extrême-onction, en vertu d'un précepte divin, quand le malade a satisfait au précepte de la communion *in articulo mortis*, qu'il est en état de grâce, ne paraît pas évidente, ni, par conséquent, sous peine de faute grave, *per se loquendo*, il faut admettre qu'il y a obligation grave, au moins *per accidens*, de la recevoir en plusieurs cas, à savoir dans le cas de nécessité, si le malade en état de péché mortel ne peut recevoir aucun autre sacrement, pour éviter le scandale qui résulterait de la non réception de ce sacrement. Il y aurait faute grave aussi à ne pas le recevoir par mépris. Ce serait du mépris si on le refusait parce qu'on en fait peu d'estime, mais non si on ne veut pas le recevoir par répugnance ou par ignorance.

De tout ce qui précède, il suit que l'extrême-onction, instituée pour préparer les malades à la mort, est un insigne bienfait qu'il importe grandement de ne point négliger, qu'elle est moins nécessaire aux malades déjà préparés par la bonne réception des autres sacrements, qu'elle est surtout nécessaire aux malades qui ne peuvent plus produire les actes nécessaires, v. g., pour le sacrement de pénitence. C'est ce que dit l'apôtre saint Jacques : « et si in peccatis sit, remittentur ei. »

Enfin, il y a une notable différence entre le malade *in articulo mortis* et le condamné à mort qui va être exécuté. L'un et l'autre est tenu à recevoir la sainte communion, en vertu du précepte divin; mais le malade seul peut profiter du bienfait de l'extrême-onction, parce que seul il est sujet apte à recevoir ce sacrement, qui n'a été institué que pour les malades. Le condamné à mort peut se venir en aide par ses propres actes, par la réception des autres sacrements : ce que ne peut pas toujours et aussi facilement le malade, dont les forces sont souvent diminuées, comme dit saint Liguori, *ob mentis oppressionem*.

Q. — Le maire de ma paroisse a fait laïciser mes deux écoles ; il a même voulu faire propriété de la commune une maison d'école qui, au retrait des frères, devait devenir propriété du desservant. Il m'a donc fait

un procès qu'il n'a pas gagné. Mais il m'a occasionné des dépenses considérables pour ma petite bourse. Il est avancé en âge. Que devra faire le prêtre, s'il est appelé dans ses derniers moments? Notez que je lui pardonne et lui remets tout ce qu'il m'a fait dépenser injustement, si c'est là la condition nécessaire pour l'absoudre.

R. — Ce maire qui a fait laïciser deux écoles, intenté un procès pour faire attribuer à la commune une maison qui doit être la propriété du desservant, a commis des actes matériellement répréhensibles et injustes. Ces actes étaient-ils aussi formellement coupables? Tout ce qui dans l'intention a été voulu comme contraire à la religion, à la charité, à la justice, est imputable à péché, doit être rétracté et réparé autant que possible, au point de vue du scandale donné et de l'injustice commise. L'ignorance seule ou la bonne foi pourrait excuser.

Le prêtre appelé à donner les derniers sacrements à ce maire, devra l'amener, s'il ne s'accuse de lui-même, à reconnaître ses torts, à demander pardon au bon Dieu, s'il s'est rendu formellement coupable, et à faire les réparations nécessaires. S'il était personnellement cause de la laïcisation, il devrait au moins en exprimer publiquement son regret. Quant aux dépenses qu'il a occasionnées à son curé, en lui intentant un procès injuste, il est tenu à les lui compenser, s'il a eu une connaissance suffisante de l'injustice du procès, avant de l'intenter. S'il fait des difficultés ou se refuse à une restitution, à laquelle il ne se croirait pas obligé, la remise de la dette, de la part du curé, viendra bien à propos pour tranquilliser le confesseur et le pénitent. Et même le curé ferait très bien de faire savoir, à ce maire déjà avancé en âge, qu'il lui pardonne et lui fait condonation des dépenses qu'il lui a causées.

Q. — En deux ans de ministère, j'ai remarqué beaucoup les confessions des jeunes hommes avant le mariage.

Les uns sont religieux, font leurs Pâques régulièrement, ou du moins manquent peu la messe. Elevés chrétiennement, ils se préparent sérieusement au mariage, et viennent quelque temps auparavant faire une confession préparatoire pour communier le dimanche qui précède le mariage. Généralement ils s'accusent et s'excusent à la fois de péchés d'impureté en disant : « J'ai fait comme tous les autres... » ou bien : « Tous les jeunes gens le font. »

Et en cela, ils confirment ma jeune expérience de confesseur. Quand ils ne se nourrissent pas une seule fois l'an de la sainte Eucharistie, les jeunes gens du monde ne sont guère chastes et succombent d'une manière ou d'une autre. Ceux-là y vont donc franchement, sérieusement. S'il en est besoin, je leur fais promettre de couronner chaque année leur vie religieuse par la communion pascale, et je leur permets de communier.

D'autres ne connaissent guère le chemin de l'église ; une ou deux messes par an ; pas de confessions depuis longtemps.

Ils arrivent la veille du mariage, quelquefois avec la prétention de communier malgré tout. Je refuse de laisser communier, surtout le lundi, lorsque la veille et tous les dimanches précédents on a affecté de manquer la messe ; les promesses de mieux faire me touchent peu ; je les renvoie aux Pâques prochaines. Vous communierez si vous faites ce que vous promettez.

Mais ces promesses pourraient à la rigueur être sérieuses : alors ils auraient droit à l'absolution, même sans la sainte communion, et je me sentirais incliné à la leur donner si, par rapport au 6e commandement, ils ne se prétendaient pas exempts de toute faute, même de pensée, cela à travers le service militaire, sans aucune pratique religieuse sérieuse pendant de longues années. Quand je compare surtout leur confession à celles de jeunes gens qui valent bien mieux, je crois les autres : Tout le monde en fait (dans leur condition de vie). Je ne crois pas à la sincérité de mes pénitents de la 2e catégorie, habitués de bals et de veillées très mauvaises, et malgré leurs protestations (à cause même de leurs protestations) d'innocence absolue en de pareilles conditions, je crois devoir refuser l'absolution, après avoir interrogé pour procurer l'intégrité de la confession.

Ma conduite est-elle sage, conforme aux principes théologiques ?

Du haut de mes 26 ans, je ne crois pas prudent de m'emballer dans des discussions sur la chasteté avec des jeunes gens de mon âge, mal disposés dans leur hypocrisie, cela va sans dire. Ils se condamnent eux-mêmes dans mon esprit en se prétendant innocents dans de pareilles conditions. Je n'insiste jamais pour leur démontrer l'invraisemblance de leur allégation, tout naturellement.

Sic brevius et in formâ : Y a-t-il obligation de croire sur parole ou au moins d'absoudre quelqu'un qui se prétend chaste au milieu des circonstances les plus défavorables et sans aucune pratique religieuse ?

R. — C'est au confesseur à juger si la confession de son pénitent a les conditions requises au point de vue de l'intégrité au moins formelle. Ce jugement dépend de plusieurs circonstances de fait, que lui seul peut apprécier. Ces circonstances ne sont pas toujours les mêmes et varient souvent avec les sujets ou pénitents. Si le confesseur a une forte présomption que le pénitent n'accuse pas toutes ses fautes et par conséquent n'est pas disposé à bien recevoir le sacrement, il ne doit pas l'absoudre. Dans le cas présent, où il s'agit de pénitents qui se confessent pour le mariage, et qui demandent expressément l'absolution, le devoir du confesseur est de les aider avec charité et prudence à faire une accusation suffisante, à se repentir et à former le ferme propos. Dans le doute sur la disposition de ces pénitents, il peut, selon le sentiment le plus probable, les absoudre sous condition. Qu'il se rappelle encore que la certitude de la persévérance n'est pas requise, mais que la disposition présente suffit.

Au point de vue spécial de la chasteté, faut-il croire à l'affirmation des jeunes gens *qui, ayant vécu dans les circonstances les plus défavorables, sans aucune pratique religieuse*, prétendent n'avoir rien à se reprocher? Cela parait bien difficile. A défaut de mauvaise foi, il y a probablement chez eux une grande ignorance plus ou moins volontaire et coupable dans sa cause. Ne craignez donc pas de les instruire, de les interroger avec toute la prudence et la douceur possible ; excitez en eux le désir de faire une bonne confession et de bien recevoir le sacrement de mariage. S'ils sont sincères, ils vous donneront au moins quelques signes de bonne disposition, et vous pourrez les absoudre. Si au contraire

vous trouvez une volonté obstinée dans le mal, vous vous contenterez de rappeler quelques vérités fondamentales, de donner quelques conseils et d'exhorter à produire des actes de contrition.

Q. — Je lis à la page 358 de l'*Ami du Clergé*, année 1894 : « Plusieurs soutiennent que le précepte ecclésiastique oblige à se confesser chaque année ou au moins à se présenter au prêtre ceux-là mêmes qui n'auraient à se reprocher que des fautes vénielles, bien qu'ils n'y soient point tenus en vertu du précepte divin. *Mais l'opinion contraire est communément admise et paraît plus fondée.* » C'est mon opinion, mais pas celle de certain confrère contre lequel j'ai discuté de tout mon pouvoir (pour la théorie évidemment et pas pour la pratique). A bout d'arguments, il me demande sur quels auteurs vous vous appuyez en dehors de l'interprétation que vous faites et que j'adopte du concile de Latran.

R. — L'opinion qui soutient que les fidèles, n'ayant à se reprocher que des fautes vénielles, ne sont pas obligés à la confession annuelle, est enseignée par un grand nombre d'auteurs. Sans parler de ceux qui sont connus de tous, tels que Gury, qui dit : « Confessio, *etiam de jure ecclesiastico*, saltem semel in anno necessaria est omnibus fidelibus *qui mortaliter peccaverunt* (t. II, n. 465), » Scavini, qui après avoir cité tout au long le texte de saint Thomas, défendant l'opinion contraire, au moins quant à l'obligation de se présenter au confesseur, défend *ex professo, comme commune et plus vraie*, l'opinion qui nie l'obligation de se confesser, et même de se présenter, pour ceux qui n'ont pas péché mortellement (t. IV, p. 32), il nous suffira de citer à l'appui de cette opinion saint Liguori, qui cite lui-même de nombreux auteurs.

Voici le texte du saint Docteur : « Quæritur, an ad satisfaciendum præcepto annuæ confessionis, qui non habet mortalia, teneatur confiteri venialia? *Prima sententia* affirmat et hanc tenent S. Bon. Sylv. cum D. Th... et hanc probilem putat Contin. Tournely cum Habert. Ratio, quia conc. Later. indistincte obligat fideles ad confitendum saltem semel in anno, et proinde etiam eos qui sola habent venialia. *Secunda sententia*, communis et verior, negat; eamque tenent cum Busemb. et Suarez, S. Antoninus, Lugo, Holzmann, Bon. cum Azor et Salm., Cano, Vasq. Cajetan. Laymann, Coninck, Reg. Fagund. etc.

« Ratio, quia Ecclesia, præcipiendo confessionem annuam, tantum illam confessionem præcipit quæ est debita ex institutione Christi. Christus autem nullam præcipit confessionem, nisi mortalium, ut explicat Trid. sess. 14, cap, 5, ubi ait *venialia tamen citra culpam omitti posse.* Id confirmatur ex verbis ipsius textus in dicto can. *Omnis*, ubi dicitur : « Omnis fidelis omnia peccata sua confiteatur saltem semel in anno. » Nota verbum *omnia;* ergo (ut bene advertunt hic Lugo, Bonac. etc.) præceptum Lateranensis est de confitendo sola mortalia : nam certum est, apud omnes, non esse obligationem confitendi omnia venialia. » (Lib. VI, n. 667.)

Q. — Dic, quæso, prudens *Amice Cleri*, quid de sequenti casu tibi videtur :

Mulier occasione confessionis ad turpiter agendum fuit sollicitata ; sed tempore quo ipsa sollicitationem confessario pandit, jam sollicitans, heu miserum ! habitu et vita cleri rejectis, ad seculum rediit.

Quæritur au denuntiari debeat transfuga sacerdos, seu palam in sæculo remaneat, seu ad bonam frugem pristinumque statum convertatur ?

Quidam dicit : « Nemo ad inutile tenetur ; atqui, in casu, nihil proderit denuntiatio, quia cessat totalis finis legis. Ergo... » Quid, tu, *Amice ?*

R. — Videtur mulier teneri ad denuntiandum. Nihil est, quod, in casu, certo excuset ab obligatione denuntiandi.

Etenim : 1° Inter causas plus minusve probabiliter excusantes ab obligatione denuntiationis, de quibus auctores tractant, nusquam reperire est causam in quæstione allegatam. Imo hæc causa potius excluditur. Nam si dicatur emendatio sollicitantis, jam facta, esse probabiliter causa excusans ab obligatione illum denuntiandi, inde sponte fluit defectum emendationis non excusare, sed e contra. Pariter, si juxta quosdam non urget obligatio denuntiandi sollicitantem jam satis convictum et punitum, sequitur hanc obligationem urgere aut non cessare, si sollicitans nondum forsan fuit denunciatus, nec convictus, nec pœnitens. Demum, ex eo quod probabilius non sit denuntiandus ille qui e vita jam migravit, quia tunc cessat totalis finis legis, nempe tam emendatio quam punitio rei, sane concludendum erit, ob rationem contrariam, denuntiandum esse illum qui adhuc vivit, qui nondum emendatus est, quia subsistit finis totalis legis, nempe emendatio et punitio.

2° Ille miser, ad sæculum sacrilegè transfugiens, relicto clericali statu et habitu, non ideo eximitur a vinculo legis ecclesiasticæ : puniri adhuc potest pœnis canonicis, licet eos nihili faciat. Imo, de eo ejusque emendatione non est absolute desperandum. Insuper auctoritatis Ecclesiæ plurimum interest ut possit de perversa ejus agendi ratione recte judicare, et forsan quid remedii apponere.

Ergo denuntiatio dici nequit actus inutilis, et consequenter subsistere videtur ejus obligatio.

Q. — Fidelis va prendre le train. Une dame conduisant sa petite fille de quatre ans est avec lui. « Ma fille, dit-elle, a plus de trois ans, il me faudra payer demi-tarif pour elle. » Fidelis répond : « Vous pourriez la porter dans vos bras ; probablement l'agent de la compagnie penserait qu'elle est plus jeune et ne vous demanderait rien. » Ainsi fut fait. La dame, dans ce voyage, économisa de quinze à vingt francs.

Cette dame est bonne chrétienne. Elle aurait payé, si on lui avait réclamé quelque chose ; elle restituerait même, si elle pensait avoir été injuste, quoique pauvre : mais elle est dans la bonne foi et a tout oublié, depuis longtemps.

Il n'en est pas de même de Fidelis qui, devenu aujourd'hui religieux de vœux solennels, se demande s'il n'est pas cause de l'injustice commise envers la compagnie. D'une part, il redoute de tirer de sa bonne foi la dame qu'il a si mal conseillée. Il ne peut le faire que par lettre, ce qui a de grands inconvénients, et, d'un autre côté, avec son vœu de pauvreté, il lui est impos-

sible de réparer le tort par lui-même, si ce n'est en œuvres spirituelles, prières, messes, etc.
Ce dernier moyen suffirait-il ?
Dans tous les cas, que faire ?

R. — Cette dame a-t-elle été injuste, en ne payant pas demi-place pour une enfant ayant un peu plus de trois ans et qu'elle portait dans ses bras ? En principe, elle a violé les statuts de la Compagnie qui exige que les enfants au-dessus de trois ans paient leur place. Cependant, ne pourrait-on pas dire que la Compagnie, ne pouvant pas contrôler l'âge déclaré, s'en remet plus ou moins à la déclaration qui lui est faite, sachant bien qu'elle n'est pas toujours exacte, et, par conséquent, passe condonation pour les petites fraudes qu'elle soupçonne et ne peut pas empêcher, surtout quand les enfants ne paraissent pas avoir dépassé ou ne dépassent que légèrement l'âge réglementaire ? Nous serions porté à le croire, et partant à ne pas obliger à restitution cette bonne femme qui n'a pas eu conscience d'une injustice, et qui a tout oublié depuis longtemps.

Quant à Fidelis, qui a été cause par son conseil du dommage causé à la Compagnie, il ne serait tenu à restitution, à défaut de la dite dame, qu'autant qu'il y aurait eu une injustice réelle et certaine. Or, on peut douter que cette injustice existe pour la raison donnée. Usant du probabilisme, il pourrait donc ne pas se croire obligé. Pour plus de sûreté, il pourrait faire part de son inquiétude à son supérieur, le prier au besoin de le désobliger envers la Compagnie. Si le supérieur n'y consent pas, il sera lui-même libéré par impuissance de l'obligation de la restitution réelle, puisqu'ayant fait vœu solennel de pauvreté, il ne possède rien. Alors il fera bien de se dédommager par des œuvres spirituelles à l'intention des personnes qu'il aurait lésées.

Q. — Me permettez-vous de vous signaler, dans le numéro du 12 juillet 1894, la solution d'un cas qui nous a paru au moins étrange ? Il s'agit des chercheurs de truffes pour lesquels votre rédacteur théologique se montre bien complaisant.

La solution du cas peut convenir à certains pays où la truffe est rare et où les propriétaires ne l'exploitent pas. Mais comment admettre que des propriétaires du Lot ou de la Dordogne, qui réalisent avec la truffe de si beaux et de si francs deniers, n'éprouvent pas un *dommage réel* du fait de ces hommes qui viennent, la nuit, fouiller leurs propriétés ?

Quod tibi non obest et mihi prodest licet. Est-ce bien le cas d'appliquer cet adage à propos de propriétaires qui peuvent être lésés, et sérieusement, quand on sait qu'ils vendent quelquefois leurs truffes jusqu'à 20 et 30 fr. le kilog.

J'aime mieux supposer, ce qui est, sans doute, que l'intention de votre rédacteur ne visait que certains pays et que sa solution était tout à fait spéciale.

R. — La solution donnée au sujet des chercheurs de truffes suppose, en effet, que les propriétaires des terrains exploités ne subissent pas, de ce chef, un dommage bien appréciable, parce que les terrains ne sont pas détériorés, parce qu'eux-mêmes laisseraient plus ou moins dormir et sans utilité pour personne ces produits spontanés qui n'exigent pas d'autre culture que celle des fruits sauvages, regardés un peu comme appartenant à tous. C'est le cas des pays que nous connaissons, où l'on taxerait difficilement de vol les truffiers qui opèrent, même sans permission, dans les bois des particuliers et des communes. On exige d'eux, cependant, d'ordinaire, qu'ils demandent permission, et témoignent leur reconnaissance par une petite rétribution en nature, en donnant quelques livres de truffes au propriétaire du sol.

Il en serait autrement, paraît-il, pour le Lot et la Dordogne, où les truffes donnent aux propriétaires de *beaux deniers* et constituent un rapport considérable. Nous comprenons que les chercheurs de truffes, qui envahissent les domaines d'autrui, causent *un réel dommage*, que les propriétaires soient réellement *inviti*, et qu'il y ait matière à injustice. Alors ne s'applique plus l'axiome que nous avons cité : « Quod tibi non obest, et mihi prodest, licet. »

Q. — Dans votre numéro du 5 juillet 1894, à cette question : « La raison abandonnée à elle-même peut-elle croire d'une foi naturelle, mais ferme, à la révélation et à toutes les vérités de la révélation ? » l'*Ami du Clergé* répond : « Non, on ne pourra y avoir la foi que par la foi surnaturelle. »

Cette décision a jeté certain émoi parmi nous.

En effet, nous aurions pensé qu'autant il est impossible à la raison de se démontrer par unité les vérités révélées — même après qu'elles sont connues, — autant il lui serait possible de se les démontrer *en bloc* en démontrant la révélation comme fait, c'est-à-dire en démontrant ce fait que Jésus-Christ est Dieu, et cet autre fait qu'il a établi l'Eglise pour être son organe infaillible auprès des hommes, d'où la conclusion, d'ordre éminemment *rationnel et naturel*, que toutes les vérités qui viennent de là sont d'origine divine et, par conséquent, s'imposent. N'est-ce pas l'adhésion ou la foi naturelle ?

Aujourd'hui même, en lisant le livre de Mgr Baunard intitulé l'*Espérance*, je vois par hasard la phrase suivante (p. 117) : « On peut se prouver solidement que la base de notre croyance est une base réelle et entrer ainsi en possession de la vérité tout entière. »

Il y a longtemps que le chancelier d'Aguesseau écrivait à son fils ces mots souvent cités : « Remercions Dieu de ce qu'il soit plus facile à la raison qui examine de croire que de ne pas croire. »

Et Pascal n'a-t-il pas dit que si notre foi ne repose pas sur l'autorité de l'évidence, elle repose sur l'évidence de l'autorité ? Façon pittoresque de faire entendre que la raison se prouve clairement à elle-même que notre foi repose sur l'autorité divine ou la révélation et s'impose par là même à cette même raison qui, sans se nier, ne peut récuser le témoignage de Dieu.

Mais, ce qui est plus grave, ne courrait-on pas risque, en niant absolument la possibilité de la foi naturelle, d'ébranler la valeur de ce qu'on appelle en théologie les motifs de crédibilité, lesquels motifs s'adressent à la raison pure ? Ne perdrait-on même pas le droit d'inviter la raison à examiner les fondements de notre foi, puisqu'ils seraient dès lors impuissants à amener, de sa part, une adhésion ou foi qu'on commence par proclamer impossible ?

En outre, comment concilier la décision de l'*Ami du Clergé, que la foi naturelle ou philosophique serait impossible*, avec les déclarations du concile du Vatican sur la force probante des miracles et prophéties pour amener l'adhésion de la raison au fait de la révélation

divine et, par contre, implicitement, à toutes les vérités qui en découlent ?

Prière instante au savant et obligeant *Ami* de vouloir bien donner de nouveaux développements à cette question si importante traitée le 5 juillet et dont j'aurai peut-être mal saisi la solution ; et, dans ce cas, je ne serais pas le seul à avoir besoin d'être éclairé.

R. — Il est une distinction très importante à faire au début de cette réponse. La question n'est pas de savoir s'il peut être fait une démonstration solide, péremptoire de la révélation, mais si l'acte de foi qui en est la suite logique peut être purement naturel.

En disant que cet acte ne saurait être purement naturel, nous ne voulons pas nier qu'il ne soit possible, ni qu'il ne s'impose à l'intelligence convaincue de l'existence de la révélation par la démonstration des motifs de crédibilité. Nous affirmons seulement que, dans l'ordre des choses tel qu'il existe, cet acte n'aura lieu que surnaturellement.

Dans un ordre de choses purement naturel, s'il avait plu à Dieu d'enseigner aux hommes certaines vérités naturelles en vue de la fin naturelle qu'il aurait ainsi voulu leur rendre plus accessible, une fois la démonstration faite que Dieu aurait parlé, l'acte de foi aux vérités ainsi enseignées aurait été purement naturel, parce que ses éléments auraient été tous purement naturels : la vérité enseignée, la fin pour laquelle Dieu l'aurait enseignée, le moyen employé par Dieu pour l'enseigner, le secours accordé par lui à l'homme pour adhérer à cette vérité. Mais cet ordre purement naturel n'existe pas.

Dès le premier moment, l'homme a été établi dans l'ordre surnaturel de telle sorte qu'il ne puisse atteindre sa fin naturelle autrement que dans la fin surnaturelle. Dieu, qui l'appelle à la fin surnaturelle, lui donne, en vue de cette fin, les secours surnaturels qui lui sont nécessaires pour l'atteindre. Et ainsi il arrive que ce qui pourrait être purement naturel dans un ordre purement naturel, ne peut être dans l'ordre présent que surnaturel.

Ainsi en est-il en particulier de l'acte de foi et même déjà de la démonstration des motifs de crédibilité.

Les éléments de l'acte de foi sont tous surnaturels. L'objet peut en être une vérité naturellement connaissable, mais, dans la révélation, elle perd ce caractère d'évidence intrinsèque, parce qu'elle n'est pas présentée à l'intelligence comme démontrable et intrinsèquement évidente : elle est enseignée comme les vérités inaccessibles à la raison par l'affirmation de la parole divine avec la garantie de sa science infinie et de sa véracité. Sans cesser d'être naturellement évidente, elle revêt dans la révélation un caractère surnaturel. Les autres vérités révélées qui sont inaccessibles à la raison naturelle sont en elles-mêmes surnaturelles. La fin de la révélation et de l'acte de foi qui y correspond est entièrement surnaturelle, comme la révélation elle-même. Le secours nécessaire à l'acte de foi n'est accordé par Dieu qu'en vue de la fin surnaturelle ; c'est une grâce essentiellement surnaturelle. Si l'acte doit être proportionné à son principe, à sa fin, à son objet, à sa raison formelle, il faut bien qu'il soit surnaturel.

La démonstration même qui a pour objet d'établir les motifs de crédibilité n'est pas sans un caractère surnaturel. Les principes sur lesquels elle s'appuie sont des faits naturellement connaissables, ou des idées naturellement évidentes ; les procédés d'argumentation sont ceux de la logique naturelle, et la conclusion est ainsi naturellement prouvée. Mais le but de cette démonstration est de préparer l'acte de foi et l'adhésion de l'esprit aux vérités surnaturellement révélées. Les faits sur lesquels s'établit la crédibilité de la révélation sont des faits d'intervention divine surnaturelle, et Dieu qui n'éclaire la révélation du jour de la crédibilité que pour amener l'homme à l'acte de foi, accompagne chaque argument d'une lumière et d'un bon mouvement surnaturels qui porte l'homme à l'acte de foi. Si donc la trame des raisonnements est naturelle et rationnelle, la clarté qu'ils répandent dans l'esprit est, par la grâce qui s'y mêle, un secours de l'ordre surnaturel.

Le caractère surnaturel de l'acte de foi et le côté surnaturel des motifs de crédibilité n'enlèvent rien aux démonstrations théologiques de leur valeur rationnelle. La preuve qui est logiquement démonstrative, considérée au point de vue de la raison naturelle, ne cesse pas de l'être pour être encadrée dans un ensemble surnaturel et pour être enveloppée d'une lumière surnaturelle ou destinée à appuyer une vérité surnaturelle. De là découle cette double conséquence : 1° que l'on peut rationnellement démontrer, soit en détail, soit en bloc, la révélation chrétienne ; 2° que, pour refuser l'acte de foi, il faut résister à une preuve certaine et aller contre la raison elle-même. Mais il ne s'ensuit aucunement qu'en produisant l'acte de foi et en adhérant aux vérités révélées on ne fasse qu'un acte purement naturel.

Ainsi disparaissent toutes les difficultés qui ont ému notre correspondant et ses amis.

On démontrera en bloc la révélation, si on le veut, par la preuve de la divinité de Notre-Seigneur et de son Eglise. La foi s'imposera logiquement ; mais elle ne sera pas, pour cela, purement naturelle.

On fera la thèse des motifs de crédibilité sans rien laisser perdre aux arguments de leur valeur et, au nom de la raison elle-même, on pressera l'intelligence de croire ; mais la foi qui suivra, sans cesser d'être logique et rationnelle, n'en sera pas moins surnaturelle.

On invitera la raison à examiner les fondements de la foi. On est assuré qu'elle les trouvera solides et inébranlables ; mais l'édifice de la foi restera supérieur à la raison. Quand la raison aura constaté la solidité des fondements, la foi lui sera possible, facile même, mais non sans une grâce surnaturelle que Dieu ne lui refusera jamais.

La définition du concile du Vatican sur la valeur des motifs de crédibilité, particulièrement des miracles et des prophéties, reçoit, dans cette doctrine, toute l'application dont elle est susceptible; mais en même temps on respecte la définition du même concile sur le caractère surnaturel de l'adhésion à la révélation divine.

Q. — Voudriez-vous nous donner quelques détails, sûrs et authentiques, sur la fameuse Voyante de Loigny et son œuvre, dont on a tant parlé ces derniers temps ?

R. — Voici, d'après des pièces officielles émanant de l'évêché de Chartres, l'historique de cette *entreprise d'imposture* : on verra que cette appellation n'est point trop sévère.

Il y a quelques années, venaient d'Etampes à Chartres, et de Chartres s'établir à Loigny une demoiselle Mathilde Marchat, se prétendant favorisée de révélations de Notre-Seigneur et de la sainte Vierge, et plusieurs autres personnes parmi lesquelles une nommée Buchon, qu'on regarde comme la supérieure de la communauté. Là devait être fondé, d'après les injonctions formelles de la sainte Vierge à la voyante, un Ordre nouveau, du *Sacré-Cœur de Jésus Pénitent*. L'autorisation nécesssaire pour fonder ce nouvel ordre fut demandée en février 1888 à Monseigneur Regnault, évêque de Chartres, en même temps qu'était publié un « Message au Souverain-Pontife dicté par Notre-Seigneur Jésus-Christ à Marie-Geneviève du Sacré-Cœur (Mathilde Marchat), le 19 février 1888, » qui indiquait la mission de l'Ordre et la fin de « la grande œuvre de Loigny » : hâter l'avènement au trône de France du «Roi du Sacré-Cœur,» un prétendu petit-fils de Louis XVII, « Louis-Charles de Bourbon, le grand monarque, qui fera rendre au Pape son pouvoir temporel, et partout où il passera sera victorieux parce que partout il portera le drapeau blanc. »

C'était « une menée politique greffée sur une folie religieuse, ou une folie religieuse sur une menée politique, » ainsi que l'a déclaré Monseigneur Lagrange. Son prédécesseur, par ordonnance du 8 mars 1888, refusa l'autorisation demandée, et défendit à Mathilde Marchat de communiquer à personne, de vive voix ou par écrit, ses prétendues révélations, indignes, par leur ridicule ou leur inutilité manifeste, de la sagesse de Dieu, et qui, presque toujours, se terminaient par des appels de fonds, des demandes « de chaussures solides, de toile de coton pour faire des chemises, de coton noir pour tabliers ! »

Appel fut immédiatement interjeté à Rome, où vint M. Marchat, avec M. le comte Vérité de Saint-Michel, personnage qui semble chargé plus spécialement du côté politique de l'entreprise. Il obtint, le 20 avril, une audience privée du Saint-Père, qui le renvoya présenter la défense de sa compagne devant le Saint-Office. Celui-ci, après un sérieux examen des écrits et imprimés remis par M. le comte, confirma par un décret du 12 décembre l'ordonnance épiscopale du 8 mars, qui, le 24 décembre, fut renouvelée dans toute sa teneur.

Loin de se soumettre, Mathilde Marchat en appela du Saint-Office au Pape : une nouvelle réponse du Saint-Office, portée à la connaissance du public par une lettre de Monseigneur Regnault du 9 mars 1889, déclare « vaines et futiles » les objections faites au précédent décret. Un troisième appel provoque une troisième réponse de Rome le 18 mai.

Cependant les illuminés de Loigny s'agitaient, faisaient construire une maison et une chapelle, répandaient de tous côtés leurs protestations contre les sentences de l'autorité ecclésiastique, et dans une feuille mensuelle, les *Annales de Loigny*, publiaient le récit des visions quotidiennes de Mathilde Marchat. Un décret de l'Index du 4 juin 1890 condamna ce périodique ainsi que divers autres opuscules sur la question de Loigny. Le 14 juin, un rescrit du Saint-Office était adressé à Monseigneur Lagrange, le chargeant d'interdire, sous peine de suspense, à tout prêtre, de quelque diocèse qu'il soit, *au nom du Saint-Siège*, d'entretenir aucune relation personnelle ou épistolaire avec la prétendue voyante ou avec les Sœurs de la prétendue congrégation du Sacré-Cœur de Jésus-Pénitent, tant qu'elles n'auront pas obéi aux décisions portées et que la communauté n'aura pas été dissoute. Monseigneur Lagrange, par une ordonnance du 16 août, notifia ces défenses et enjoignit à la communauté des Sœurs de Loigny de se dissoudre, et à Mathilde Marchat en particulier de ne plus porter ni le nom, ni l'habit religieux, et de ne point répandre dans le public, par la presse ou autrement, les prétendues révélations dont elle se disait favorisée.

La visionnaire et ses adhérents ne voulurent ni se taire, ni se dissoudre. Distinguant, au mépris du droit canonique et de la réalité, entre le Saint-Office et le Pape, ils prétendirent que le Pape n'avait pas été instruit de leur affaire, et que « toutes les décisions de Chartres et du Saint-Office pour la grande cause de Loigny avaient été prises *à l'insu du Pape*. » Pour briser leur contumace, le cardinal Monaco, préfet de la Congrégation, écrit à Monseigneur Lagrange, le 12 août 1890, que toutes les décisions du Saint-Office contre Mathilde Marchat et ses fauteurs ont été approuvées par le Saint-Père.

Plus d'échappatoires, maintenant ! Et cependant les illuminés révoltés en trouvent, et même plusieurs : c'est Notre-Seigneur et la sainte Vierge qui défendent à la voyante de se soumettre à l'autorité ecclésiastique ! Les décisions de celle-ci ne portent point la véritable approbation du Pape ; car le Pape est pour l'œuvre de Loigny, il la protège et la défend, envoie à la voyante des lettres autographes, des bénédictions, des promesses de triomphe, des cadeaux, à en croire les *Annales de Loigny*. « Ah ! peut-on pousser plus loin l'audace du mensonge !... » proteste Léon XIII dans une audience donnée à Monseigneur Lagrange. —